



You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: "Solus christianus poeta" w ujęciu Macieja Kazimierza Sarbiewskiego a Platońska krytyka poezji

Author: Jacek Kwosek

Citation style: Kwosek Jacek. (2013). "Solus christianus poeta" w ujęciu Macieja Kazimierza Sarbiewskiego a Platońska krytyka poezji. W: J. Malicki, T. Banaś-Korniak (red.), "Pomiędzy uczonością a dydaktyzmem" (S. 43-55). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



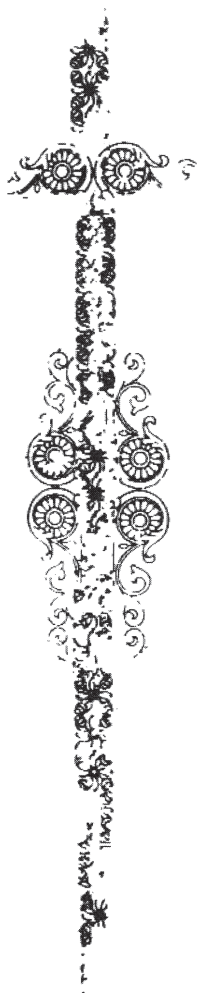
Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Solus christianus poeta w ujęciu Macieja Kazimierza Sarbiewskiego a Platońska krytyka poezji

Jacek Kwosek



Pogląd Sarbiewskiego, że tylko chrześcijanin może być naprawdę poetą, zdaje się zakładać, że warunkiem poezji jest rozumienie rzeczywistości. Zamierzamy wskazać platońskie źródła takiego stanowiska, najpierw więc przypomnimy poglądy Platona na poezję, a następnie ustalimy, jakim przekształceniom zostały poddane w ujęciu Sarbiewskiego.

Platońskie stanowisko w sprawie poezji czy szerzej — sztuk naśladowczych pozostaje w ścisłym związku z jego filozofią polityczną, ta zaś łączy się z zagadnieniami epistemologicznymi i metafizycznymi¹. *Państwo* zaczyna się od pytania o cnotę sprawiedliwości, po czym Platon stwierdza, że naprzód trzeba ustalić, czym jest sprawiedliwość w państwie. Zdaje się on twierdzić — zgodnie zresztą z tendencjami myślowymi jego czasu — że nie można rozważać natury ludzkiej w oderwaniu od tego, że każdy człowiek jest częścią jakiejś wspólnoty politycznej. Nie można więc mówić o cnocie bez uwzględnienia ról, jakie ludzie mają odgrywać w ramach *polis*².

¹ Poglądy Platona na poezję przedstawiamy głównie na podstawie *Państwa*, tam bowiem, jak się zdaje, najpełniej wyłożył on swoje stanowisko. Będziemy się też sporadycznie odwoływać do innych jego tekstów. Platon: *Państwo, Prawa*. Przeł. W. Witwicki. Kęty 1997.

² Por. w tej sprawie interpretację Platona i Arystotelesa w A. MacIntyre: *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* Red. A. Chmielewski. Warszawa 2007, s. 129—145, 165—219.

Żeby jednak uniknąć wniosku niektórych sofistów, że sprawiedliwe jest to, co przepisują prawa danej *polis*, rozpatruje on *polis* doskonałą, a stąd już można wysnuć pytanie o genezę państwa, o zasady wychowywania, o wiedzę, o typologię ustrojów, a wreszcie o ugruntowanie *polis* na porządku boskim. Na takim tle pojawia się też problem poezji, przy czym rozprawa Platona z poezją jest pod pewnym względem rozprawą z całą grecką kulturą i przyjętymi w niej wzorcami dobrego życia³. Po pierwsze zatem, poezja propaguje złe wzorce życia, a nadto obraz bogów jest w niej wypaczony⁴. Po drugie, poezja oddziałuje na niższe części duszy — nie odwołuje się do rozumu, lecz rozbudza namiętności. Po trzecie — i najważniejsze — według Platona świat widzialny jest odbiciem wiecznych i niezmiennych idei, których treści przedmioty konkretne częściowo realizują. Poeta natomiast naśladuje rzeczywistość zmysłową, co prowadzi do zniekształceń w stosunku do sfery idei⁵. Inaczej zaś rzecz ujmując, poeta nie musi znać natury rzeczywistości, którą naśladuje, nie ma więc gwarancji, że przedstawi ją zgodnie z jej naturą. Ponieważ zaś robi to sugestywnie — Platon nie odmawia jej bynajmniej uroku — przeto swoje błędne rozpoznania rozpowszechnia. W idealnej *polis* poezja musi się więc znajdować pod kontrolą filozofii. Jak zauważa Reale: „[...] według Platona sztuka nie ma przedmiotu i wartości naprawdę *autonomicznych*: ma ona wartość tylko wtedy i w takiej mierze, w jakiej może i potrafi służyć prawdzie”⁶.

Platon jednak nie tylko formułował argumenty, lecz także przedstawiał mity. Według Reale termin *mythos* ma w pismach Platona dwa główne znaczenia. Po pierwsze, opowieść, która służy do „przeniesienia i podniesienia ducha ludzkiego do wyższych kręgów i w sfery wyższego oglądu, do którego czysty rozum dialektyczny sam z trudem dochodzi, które jednak może wziąć w posiadanie drogą pośrednią”⁷. Po drugie, mit to prawdopodobne opowiadanie dotyczące sfery stawania się — w tym więc sensie mitem byłaby Platońska fizyka i kosmologia. Zdaniem Voegelina *Timaios* jest właśnie teorią mitu opowiedzianą za pomocą mitu. W *Państwie* idealna *polis* miała status wzoru znajdującego się w niebie oraz w dobrze urządzonej duszy, ale nie miała realizacji w historii. Idealna *polis* określona została jako istniejąca *en logois* (w pojęciu), natomiast w *Timaiosie* jako

³ Alfred Gawroński tak pisze: „Nie jest nam łatwo zrozumieć, jakie znaczenie miały dla Greków epeje homeryckie, poematy Hezjoda, utwory Solona i innych mędrców-poetów greckich. My bowiem żyjemy w cywilizacji, w której poezja stanowi tylko drobną część zainteresowań społeczeństwa w dziedzinie kultury. Dla Greków zaś, jak wykazał Havelock, poezja, a szczególnie epika homerycka, była wielką encyklopedią”. A. Gawroński: *Dlaczego Platon wykluczył poetów z państwa*. Warszawa 1984, s. 44. Książka E.A. Havelocka, na którą Gawroński się powołuje, to *A preface to Plato* (Cambridge 1963).

⁴ Por. Platon: *Państwo...*, ks. 2 i częściowo 3.

⁵ W 10 ks. *Państwa* Platon argumentuje, że do naśladowania nie trzeba wcale wiedzy o przedmiocie, który się naśladuje — np. malarz łóżek nie musi znać się na ich wytwarzaniu.

⁶ G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 2: *Platon i Arystoteles*. Przeł. E.I. Zieliński. Lublin 2001, s. 211.

⁷ Ibidem, s. 66.

przedstawiona *en mytho*, cała sztuka polega zaś na przełożeniu owego *mythos* na *alethes*, czyli wyjaśnieniu, co ten mit oznacza i do tego służy opowieść o Atenach sprzed katastrofy i ich zwycięstwie nad Atlantydą. Jednak ta opowieść sama jest mitem, jej osadzenie w historii jest pozorne, dlatego Voegelin interpretuje ten dialog jako dramat rozgrywający się w duszy Platona: „Historia przekazu symbolizuje dalej głęboki wymiar nieświadomości, tropiąc mit na kolejnych poziomach: zbiorowej duszy ludzi (od Solona do Kritiasa) i ogólnej duszy człowieczeństwa (stare Ateny i Sais), a w końcu na poziomie pierwotnego życia kosmosu, w znoju, z którego bierze się człowiek (poziom bogów)”⁸. Ale ów „dramat duszy” nie musi być opowiedziany dokładnie w taki sposób, jak w *Timaiosie*: „Przełożenie poruszeń duszy na zawily język mitycznych symboli wymaga kształtującej potęgi osobowości”⁹. Nie obejdzie się zatem bez poezji. Platon wprawdzie atakował poetów, ale byli to poeci mimetyczni, a tym samym oddaleni od prawdziwej rzeczywistości, tu zaś trzeba poety wdrożonego do kontemplacji idei.

Przyjrzyjmy się teraz stanowisku Sarbiewskiego. Fragment, w którym formuluje on przywołany przez nas na początku pogląd, brzmi następująco:

Poeta enim circa rem tantum possibilem versari potest, utpote creator et conditor, neque plus illi licet, quam Deo, qui impossibilia non condit. Hinc autem ulterius manifestum est solum re vera Christianum poetam esse posse vel saltem illum, qui divinam actionem ex sententia religionis Christianae tamquam adminiculum heroicae actioni assignaturus est¹⁰.

Przytoczony fragment pochodzi z księgi 2. *De perfecta poesi*, w której Sarbiewski omawia zagadnienia inwencji i kompozycji, tekst ten należy jednak rozpatrywać w kontekście poglądów autora na naturę poezji. W nawiązaniu do Arystotelesa, który twierdził, że poezja zajmuje się tym, co ogólne, akt twórczy postrzega Sarbiewski jako *ex statu universalium extrahere rem in statu individui existentis*¹¹, a zatem ukonkretnianie możliwości zawartej w powszechniku. Poeta nie rozważa ogólnych tez, lecz przedstawia daną postać jako wykonującą określone czynności. Treści ogólne nie są więc dane bezpośrednio. Poeta tym się różni od innych twórców, że może tworzyć coś nowego, czego jeszcze nie

⁸ E. Voegelin: *Platon*. Przeł. A. Legutko-Dybowska. Warszawa 2009, s. 277. Książka ta stanowi fragment 3. tomu *Order and history*.

⁹ E. Voegelin: *Platon...*, s. 279.

¹⁰ „Poeta bowiem jako stwórca i sprawca czegoś może się zajmować wyłącznie rzeczami możliwymi i nie wolno mu więcej, niż Bogu, który nie stwarza niemożliwości. A stąd wynika w dalszym ciągu, że naprawdę tylko chrześcijanin może być poetą albo przynajmniej ktoś taki, kto zgodnie z poglądami religii chrześcijańskiej przedstawi czynności boże jako wsparcie czynności bohatera”. M.K. Sarbiewski: *O poezji doskonałej, czyli Wergiliusz i Homer*. Przeł. [z łac.] M. Plezia, oprac. S. Skimina. Wrocław—Warszawa 1954, k. 38.

¹¹ „[...] przenoszenie czegoś z dziedziny ogólnych możliwości w dziedzinę istniejących realnie indywiduów”. Ibidem, k. 4.

było — Sarbiewski nawiązuje tu do greckiego źródłosłowa: *poietaes* znaczy ‘wytwórca’. Dlatego w swym działaniu podobny jest do Boga:

Nam ut Peripatetici et Platonici asserebant, Deus iuxta essentias, seu universalia rerum praedicata et generales ideas, condit, quidquid condit¹².

Można by powiedzieć, że poeta naśladuje możliwości, a ponieważ to on wybiera, które z nich ukonkretnić, przeto jest twórcą. Zarazem inne sztuki pod pewnym względem także mogą przypominać poezję: na przykład malarz niekonięcznie przedstawia, jak dana rzecz naprawdę wygląda, ale także jak wyglądać mogła i o tyle jest on poetą.

Wśród możliwości, jakie poeta realizuje w fabule, wymienia Sarbiewski także możliwości zależne od Boga, zarówno zwyczajne — na przykład, że karze występnych, a cnotliwych chroni — jak i niezwykle, takie jak cuda albo zapowiedzi przyszłości.

Horum et similium possibilium usus est ad theologiam eiusque conclusiones in tota epopoeia spargendas, maxime de Dei sapientia et futurorum praescientia, de providentia item, quae singularis est in regnis et imperiis fundandis, conservandis, mutandis, in bellis administrandis, in victoriis concedendis, demum in dispositione totius heroicae vitae, quae plerumque perplexa est et ad ultimas felicitatis metas perplexis et obliquis tendit eventibus; item de praedestinatione et praedefinitione rerum, de praemiis bonorum et malorum etc.¹³

Możliwości te zaś wyszukuje poeta dwojako: albo drogą kombinacji, albo też czerpiąc z historii świętej (*divina*) lub świeckiej (*profana*) — dlatego powinien znać on dzieła historyków, żywoty świętych oraz ojców Kościoła. Skoro jednak ma mówić o tak doniosłej sprawie, jak Boże działania w świecie, to powinien mieć o nich wiedzę. Tymczasem, jak pisze Sarbiewski:

Animadverto ergo possibilium illorum admirabilium, quibus ethnici poetae fictiones suas reddebant illustriores, fontem fuisse praecipuum antiquissimam illam fabulosam de diis theologiam ab auctoribus Hesiodo et

¹² „Bo wedle nauki perypatetyków i twierdzenia platoników, Bóg wszystko, co stwarza, stwarza wedle jego istoty, czyli powszechnych kategorii i ogólnych idei.” Ibidem, k. 4.

¹³ „Tych i tym podobnych możliwości używa się do rozsiania po całej epopei teologicznych nauk i zasad, szczególnie na temat mądrości Boga i Jego znajomości spraw przyszłych, jak również na temat Opatrzności Bożej, przejawiającej się szczególnie w zakładaniu, utrzymywaniu i przekształcaniu królestw i państw, w kierowaniu wojnami, zsyłaniu zwycięstw, słowem w rozkładzie całego życia bohatera, które często bywa skomplikowane i do ostatecznego szczęśliwego kresu zmierza krętymi i okrężnymi drogami, a także na temat predestynacji i ustalenia z góry biegu wypadków, nagród za dobre i złe czyny itd.” Ibidem, k. 35.

Homero ipso antiquioribus conscriptam et postea temere ab idolatris creditam cum illi fortasse non theologiam, sed potius philosophiam omnem sub illis fabulis tegere voluerint¹⁴.

Występuje tu termin zaczerpnięty od Warrona za pośrednictwem Augustyna, a tak istotne mający u Sarbiewskiego znaczenie — „teologia bajeczna”¹⁵. W mitach pogańskich zawierają się, zdaniem Sarbiewskiego, treści chrześcijańskiej wiary, a w każdym razie ich przeczcucie. Odszyfrowywaniu tych ukrytych znaczeń poświęcone jest *Dii gentium*. Przywołajmy raz jeszcze jeden z zarzutów Platona przeciw poezji: rozpowszechnia ona fałszywe wyobrażenia na temat bogów. Nie chodzi przy tym tylko o to, że bogowie często postępują niemoralnie. W księdze 2. *Państwa* znajdujemy wywód, że Bóg nie może się zmieniać ani w błąd wprowadzać, co antycypuje przecież ustalenia chrześcijańskiej teologii. Zarzut Platoński pojawia się, jak widać, u Sarbiewskiego, ale zostaje przeformułowany: mitografowie — tak ich nazwijmy — czyli Homer i zwłaszcza Hezjod, są tu niewinni; oni tylko w formie alegorycznej przedstawiali prawdy o Bogu. Winni są natomiast poeci, ich następcy, którzy owe mity pojęli dosłownie i zaaplikowali do swoich utworów. Na przykład teologia bajeczna zawiera pogląd, że Wulkan wytwarza oręż dla bogów, a Wergiliusz na tej podstawie *fingit in particulari eundem Vulcanum fabricare arma Aeneae*¹⁶.

W ten sposób jednak poeci postępują wbrew naturze poezji, Arystoteles uczy bowiem, że poezja ma być naśladowaniem tego, co możliwe, a tymczasem poeci za fakty, i to mogące zdarzyć się też w przyszłości, uznali rzeczy zgoła niemożliwe i pod tym właśnie względem nie byli poetami. Stąd właśnie otrzymujemy wniosek, że tylko chrześcijanin może być poetą, a w każdym razie ktoś, kto zgodnie z chrześcijańską teologią czynności boże przedstawia. Czy jednak poezja nie straci przez to na barwności? Wszak jest jeden tylko Bóg, więc rozmaite konflikty bogów, od których w poezji antycznej się roi, byłyby na zawsze z poezji wygnane. Nic to jednak nie szkodzi, co Sarbiewski pokazuje na przykładach zaczerpniętych z Biblii. Zawarte w niej opisy Bożego działania nie ustępują bynajmniej barwnością pogańskim opisom walk bogów.

Pamiętać jednak należy, że dla Sarbiewskiego punktem odniesienia i wzorcem była poezja antyczna, zwłaszcza zaś *Eneida* Wergiliusza, do której się wciąż

¹⁴ „Stwierdzam zatem, że szczególnym źródłem owych cudownych możliwości, którymi pogańscy poeci uświetniali swoje pomysły, była starożytna teologia bajeczna na temat bogów, spisana przez dawniejszych autorów, Hezjoda i samego Homera, a następnie naiwnie brana za prawdę przez bałwochwalców, którzy zresztą może chcieli doszukiwać się w tych opowieściach nie tyle teologii, ile wszelakiej filozofii.” Ibidem, k. 36.

¹⁵ Por. P. Urbański: *Theologia fabulosa. Commentationes sarbievianae*. Szczecin 2000, s. 15—17.

¹⁶ „[...] rozwija konkretny motyw wykonania przez tegoż Wulkana zbroi dla Eneasza”. M.K. Sarbiewski: *O poezji doskonałej...*, k. 37.

w opisywaniu eposu odwołuje. Ogólna jego myśl byłaby zatem taka: chrześcijański poeta może i powinien naśladować swych antycznych kolegów, używając ich metody postępowania — a więc ogólne prawdy na temat Bożych działań przedstawiać w opisie konkretnych ludzkich czynności — lecz źródła, z jakich korzysta, muszą już być częściowo inne. Nie należy odwoływać się do fałszywych, pogańskich wyobrażeń — fałszywych, jeśli rozumieć je dosłownie, nie zaś alegorycznie — a za to odwoływać się do Biblii. Chrześcijanin po prostu mają lepsze źródła niż poganie¹⁷.

Choć chrześcijański poeta nie ma odwoływać się do fałszywych wyobrażeń o bogach, to jednak pogańskie mity zawierają załączkowo prawdy o Bogu, jeśli pojmować je alegorycznie. Okazuje się jednak, że — jak głosi 1. *corrolarium* z 4. rozdziału księgi 1.: *Contra rationem poeticam est inventionem texere ex personis idealibus tamquam agentibus earumque actiones describere*¹⁸. A przecież wprowadzanie takich postaci charakteryzuje właśnie alegorię¹⁹. Rzecz wyjaśnia się dalej: Sarbiewski stwierdza, że zadaniem poezji jest przedstawiać czynności ludzkie tak, jak się one odbywają, a tymczasem nie jest tak, by rzeczywiście — dajmy na to — Cnota i Rozkosz toczyły w nas spór jako odrębne postaci. Sarbiewskiemu nie chodzi przy tym o to, by w ogóle nie posługiwać się personifikacjami, ale by nie budować całego utworu opierając się na tej figurze. Jeśli poeci antyczni wprowadzali do swych utworów takie postaci, jak Pobożność, Cnota, Zawiść czy Sen, to dlatego, że w ich pojęciu wszystko to byli bogowie lub boginie, którym wznoszono ołtarze — Sarbiewski powołuje się tu na swoje *Antiquitates Romanae*. Poeta nie może przedstawiać niemożliwości, tworzenie takich przedstawień jest podtrzymywaniem błędnych wyobrażeń starożytnych. I ostatni cios:

Proinde poeta idealis non esset poeta, hoc est molitor rerum seu conditor, neque imitaretur res, prout esset, si existerunt in rerum natura, vel prout existere deberent, sed tantum ideas quosdam Platonicas earum streret²⁰.

Poeta „idealny” niczego nie tworzy, nie jest *conditor*, lecz co najwyżej *constructor*.

¹⁷ Por. K. Stawecka: *Maciej Kazimierz Sarbiewski — prozaik i poeta*. Lublin 1989, k. 91.

¹⁸ „Jest rzeczą przeciwną zasadom poetyki wprowadzanie do fabuły postaci alegorycznych jako działających i opisywanie tego, co robią”. M.K. Sarbiewski: *O poezji doskonałej...*, k. 17.

¹⁹ Por. m.in. D.L. Sayers: *O pisaniu i czytaniu utworów alegorycznych*. W: *Alegoria*. Red. J. Abramowska. Gdańsk 2003 (pierwodr.: Eadem: *The Poetry of Search and the Poetry of Statement and Other Posthumous Essays on Literature, Religion and Language*. London 1963).

²⁰ „Dlatego poeta wprowadzający takie oderwane figury nie byłby poetą, to znaczy twórcą lub sprawcą pewnej rzeczywistości, ani też nie naśladowałby czegoś w tej formie, jak mogłoby wyglądać, gdyby istniało na świecie, względnie jak powinno by wyglądać, ale stwarzałby jakby idee platońskie rzeczy”. M.K. Sarbiewski: *O poezji doskonałej...*, k. 19.

Z czym innym jednak mamy do czynienia, gdy pojawiają się takie postacie, jak Sprawiedliwość i Miłosierdzie Boże. W księdze 3. Sarbiewski zajmuje się między innymi sposobami opisywania czynności Bożych. Te są dwojakie — jedno *ad intra*, czyli zrodzenie Syna i tchnienie Ducha, i tych w fabule opisywać nie trzeba, bo na akcję one nie wpływają. Ale można je opisać na przykład jako przedmiot kontemplacji bohatera. Z kolei czynności *ad extra* to te, które odnoszą się do rzeczy stworzonych, a więc samo stworzenie świata czy działanie Opatrzności Bożej. Należy je opisywać w związku z losami bohatera jako wspierające lub przeszkadzające w jego zamiarach. Bóg bowiem działa *ad extra* albo prowadząc rzeczy do dobrego celu, albo dopuszczając zło (odpowiednio: *positivae* i *permisivae*). O ile jednak w epopei antycznej bohater stykał się z bogami, z których jedni mu sprzyjali, inni zaś działali na przekór, o tyle tu mamy do czynienia z działaniami jednego Boga — pozytywnymi lub dopuszczającymi. Sarbiewski porusza tu problem Bożych atrybutów: jedne są absolutne, czyli właściwe tylko Jemu — jedność, niezłożoność, nieskończoność, niezmierzoność, wieczność, inne jednak są względne (*respectiva*), czyli orzekane z uwagi na relację do stworzeń: mądrość Boża, opatrzność, zdolność poznawania przyszłości i decydowania z góry, potęga, sprawiedliwość i miłosierdzie. I dalej:

[...] quae attributa concipimus iuxta nostram intellegendi modum tamquam fontes agendi circa res creatas, ut eis providendi, eas conservandi, iuste, misericorditer se erga hominem gerendi²¹.

Na tej podstawie możemy brać pomysły do objawień, ukazywania się świętych osób, cudów, znaków i tym podobnych. Pisz Sarbiewski:

Neque obest — quod haec ipsa attributa videantur minime fontes esse agendi aut habitus, cum sint essentialiter ipse Deus.

I dalej:

Sapientia enim Dei, iustitia, misericordia ceteraque attributa non sunt accidentia Dei, ut in hominibus contingit vel angelis, sed penitus realiter sunt ipse Deus²².

²¹ „Atrybuty te ujmujemy wedle naszego sposobu pojmowania jako źródło postępowania w stosunku do stworzeń, a więc opiekowania się nimi, zachowywania ich, odnoszenia się do ludzi w sposób sprawiedliwy i miłosierny”. Ibidem, k. 127.

²² „I nic nie szkodzi, że te atrybuty bynajmniej nie są źródłami postępowania czy usposobienia, ponieważ w istocie są samym Bogiem. Mądrość bowiem Boża, sprawiedliwość, miłosierdzie i inne właściwości nie są przypadłościami Bożymi, jak to ma miejsce u ludzi i aniołów, lecz w najgłębszej swej istocie są samym Bogiem”. Ibidem.

A skoro tak, to można wprowadzać atrybuty Boże — takie jak Miłosierdzie i Sprawiedliwość, Mądrość i Miłość²³ — jako realnie działające postaci (*veras substantias agentes*), nie zaś jako osoby alegoryczne (*ideales persones*). Bo jest to ten sam Bóg, a tylko Jego działania ujmujemy na różne sposoby, zależnie od ich skutków²⁴.

Sarbiewski wygłasza też następującą uwagę:

Immo et de Vergili ac Homeri sensu mihi ferme constat illos per Iunonem, Mercurium, Venerem, Vulcanum, Dianam, Minervam non intellexisse deas vel deos diversos, sed diversa unius attributa, vel potius Iovem ipsum sub hisce variis titulis varie agentem²⁵.

Powołuje się na okoliczność, że czerpali od Muzajosa i Orfeusza²⁶, którzy mieli takie poglądy głosić. To zaś pozwala mu snuć paralele między ujęciem poğańskim a chrześcijańskim. Więcej miejsca poświęca Sarbiewski alegorii w księdze 6. dotyczącej funkcji *docere*.

Ipsum autem istud docere video duplex: aliud directum, cum poeta omnium artium et scientiarum in contextu ipsius fabulae utitur apparatu [...] Alterum autem docere est obliquum, seu allegoricum, et penitus occultum [...] ²⁷.

Nauczanie alegoryczne jest nawet ważniejsze, bo z pouczenia bezpośredniego pożytek mogą odnieść władcy, natomiast pośrednie posłużyć może wszystkim, ponieważ zawiera prawdy dotyczące filozofii moralnej. Powołuje się tu na różnych autorów: na Tarquiniusa Gallutiusa Sabinusa, Pseudo-Platona, Plutarcha, Landinusa i Rodriga. Znamienna wydaje się wypowiedź Plutarcha:

Haec, inquit, causa est poeseos isque mos veterum, ut quaedam per ambages et fabulas indident, ut et qui discendi studio tenetur, quadam subti-

²³ Zwłaszcza Mądrość i Miłość, ponieważ są one, jak stwierdza Sarbiewski, w zgodzie zresztą z teologiczną tradycją, właściwymi określeniami Osób Boskich.

²⁴ Sarbiewski korzysta tu z doktryny prostoty Bożej. Zgodnie z nią, atrybuty Boże — by użyć dzisiejszej terminologii — różnią się od siebie konotacją, natomiast nieodróżnialne są w aspekcie denotacji.

²⁵ „Mam też wyrobione zdanie o przekonaniach Wergilego i Homera, że oni mianowicie przez Junonę, Merkurego, Wenere, Wulkana, Dianę, Minerwę nie rozumieli odrębnych bogiń lub bogów, lecz różne atrybuty bóstwa, czy też raczej, że to sam Jowisz w rozmaity sposób działa pod rozmaitymi imionami”. M.K. Sarbiewski: *O poezji doskonalej...*, k. 128.

²⁶ Cytuje dalej dzieło przypisywane Orfeuszowi, ale niewątpliwie późniejsze.

²⁷ „Samo zaś pouczenie może być wedle mego zdania dwojakie: jedno bezpośrednie, kiedy poeta wplata w fabułę swego dzieła elementy wszystkich sztuk i nauk [...] Drugi zaś sposób pouczenia jest pośredni, czyli alegoryczny i całkowicie niedostrzegalny na pierwszy rzut oka [...]”. Ibidem, k. 174.

litate illecti eo facilius inquirerent veritatem atque invenirent, et indocile ea non contemnerant assequi. Nescio enim, quomodo id, quod occulte dicitur, in admiratione habetur, cum contra vile videatur, quod manifesto effertur²⁸.

Wynika z niej bowiem, że poeci podawali prawdę w formie zawoalowanej, żeby z jednej strony zachęcić do jej poszukiwań, z drugiej zaś, by nie gardzili nią ci, którzy do jej przyjęcia nie są zdolni — bo *quod occulte dicitur, in admiratione habetur*. Także w księdze 1. Sarbiewski stwierdza, że poezja szlachetniej niż historia i retoryka przedstawia prawdę, bo przyodziewa ją w szatę fabuły. Opatruje to następującym komentarzem:

Quo in modo plurimum laudatus est a veteribus Plato, qui philosophiam omnem theologiamque fabulis textit, quod cum Aristoteles facere nollet, ne fecisse videatur ex imitatione, si idem fecisset, verborum tamen et sententiarum obscuritate praecipuas philosophiae veritates obvolvit²⁹.

Jednym słowem Platon był wielkim filozofem, bo postępował podobnie jak poeta, celem zaś było ukrycie prawdy przed niepowołanymi, Arystoteles zaś zrobił to samo, lecz w inny sposób, bo wykorzystując niejasność sformułowań³⁰.

Istotnie, takie postawienie sprawy jest do pewnego stopnia zbieżne z tym, co twierdził Platon. W *Liście 7* argumentował, że najważniejszych filozoficznych treści nie należy spisywać³¹, ponieważ wydaje się je wtedy na pastwę ludzi, którzy posiadli umiejętność obalania twierdzeń. Do poznawania prawdziwej rzeczywistości potrzebna jest „więź pokrewieństwa z przedmiotem”³², tę zaś można uzyskać tylko przez filozoficzne ćwiczenie. Platon posługuje się tu metaforą krzesiwa: trzemy o sobie nazwy i określenia, obrazy i doznania zmysłowe, posługujemy się metodą pytań i odpowiedzi (czyli dialektyką). Człowiek niewtajemniczony nic więc z filozofii nie zrozumie — wyuczy się jej twierdzeń,

²⁸ „Taka jest natura poezji i taki zwyczaj dawnych pisarzy, iż pewne rzeczy podają w sposób zagadkowy i pod postacią mitu, aby ci, którzy naprawdę pragną się czegoś nauczyć, znęcani subtelnościami wykładu, tym łatwiej szukali prawdy i znajdowali ją, a ludzie nieuczeni nie pogardzali tym, czego pojąć nie mogą. Tak to bowiem bywa, że to, co brzmi tajemniczo, spotyka się z podziwem, natomiast mało warte wydaje się to, co się rozgłasza jawnie”. Ibidem, k. 189.

²⁹ „Z tego właśnie względu starożytni najbardziej chwalili Platona, który całą filozofię i teologię ubrał w szatę mitów. Arystoteles nie chciał tego robić, aby się nie wydawało, że z prostego naśladownictwa postępuje w ten sam sposób, przysłonił jednak najważniejsze prawdy filozoficzne umyślną niejasnością sformułowań i myśli.” Ibidem, k. 16.

³⁰ Nie jest to bez racji. Najważniejsze dziś zachowane pisma Arystotelesa są ezoteryczne, to jest pisane na użytek uczniów lub będące notatkami z wykładów. Por. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej...*, s. 373.

³¹ W badaniach nad Platonem przyjmuje się dziś istnienie jego niepisanej nauki.

³² Platon: *List 7*. W: Idem: *Listy*. Przeł., wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzyła M. Maykowska. Warszawa 1987, s. 55 (346 a).

ale nie będzie znał drogi dojścia do nich. W podobnym duchu pisze też św. Klemens z Aleksandrii:

Zawierać będą *Kobierce* Prawdę nie w stanie czystym, lecz wymieszaną z teoriami filozoficznymi, a raczej zasłoniętą przez nie i ukrytą w ich głębi, podobnie jak miąższ jadalny w łupinie orzecha. Godzi się bowiem, aby nasiona Prawdy w stanie niczym nie skażonym zachowane były tylko dla uprawiających rolę wiary³³.

Pisaliśmy też już o roli mitu w filozofii Platona. Zarazem jest to jej zniekształcenie. Według Alfreda Gawrońskiego charakteryzująca poezję „mowa wzniosła”, podlegająca „prawom rytmu i doboru wyrazów, quasi-rytualnym formułom kompozycji zdań, sformalizowanym sposobem rozpoczynania i kończenia przekazu”³⁴, ma stworzyć „barierę psychiczną, która uniemożliwia jednostce słuchającej zastosowanie do usłyszanego tekstu takich wymagań logicznych, do jakich nawykła w rozmowie”³⁵. Platon zaś proponuje coś odwrotnego: „Odwołuje się on bez przerwy do reguł intersubiektywnych języka, czyli do tych reguł, które ujawniają się tylko w wymianie zdań między równorzędnymi partnerami”³⁶.

Sarbiewski przywołuje też *Iona*, w którym mowa o szale poetyckim:

Res enim levis, sublimis, volatilis atque sacra poeta est neque canere prius potest, quam deo plenus et extra se positus, et a mente alienatus est³⁷.

Tymczasem Sokrates pokazuje tytułowemu Jonowi, że ani umiejętność recytacji, ani poezja nie wynikają z wiedzy, wobec czego ich źródła można szukać w natchnieniu bogów, które wyłącza używanie rozumu. Co więcej, natchnienie to udziela się także odbiorcom³⁸. W *Fajdrosie* zaś:

Poeticus furor est occupatio quaedam a Musis, quae sortita lenem et insuperabilem animam, exsuscitat eam atque exagitat per cantilenas aliamque poesin ad genus hominum instruendum³⁹.

³³ Św. Klemens z Aleksandrii: *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiary*. T. I. Z jęz. grec. przeł., wstępem, komentarzem i indeksami opatrzyła J. Niemirska-Pliszczyńska. Warszawa 1994, s. 13.

³⁴ A. Gawroński: *Dlaczego Platon wykluczył poetów z państwa?*..., s. 49.

³⁵ Ibidem, s. 49.

³⁶ Ibidem, s. 58.

³⁷ „Poeta bowiem to coś powiewnego, wzniosłego, lotnego i świętego i nie może śpiewać, zanim nie napełni go bóg, póki nie wyjdzie poza siebie i nie odejdzie od zmysłów”. M.K. Sarbiewski: *O poezji doskonałej*..., s. 190.

³⁸ Por. Platon: *Ion* VII. W: Idem: *Fajdros, Hippiasz mniejszy, Hippiasz większy, Ion*. Przeł., wstępem i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki. Warszawa 1999, s. 281.

³⁹ „Szał poetycki jest pewnego rodzaju zagarnięciem człowieka we władztwo Muz, które jeśli trafi na duszę powolną i nieustraszoną, rozbudza ją i skłania, aby przez pieśni i inne rodzaje poezji pouczała rodzaj ludzki”. M.K. Sarbiewski: *O poezji doskonałej*..., k. 191.

Zaczem szczegółowo tę definicję reinterpretuje. I tak zagarnięcie człowieka przez Muzy oznacza natchnienie Boże, któremu ulegali prorocy. Czy jednak to samo dotyczy poetów pogańskich? Tego Sarbiewski *non aussit affirmare*. I powiada:

Potius dicerem donis extraordinariis nature a Deo eos dotatos fuisse, ut in re haec ethnici excellenter, quae ex profana esset [...] sicut Christianis in rebus theologicis excellentiam ab aeterno providit, tamquam in re ad religionem proprie pertinente⁴⁰.

Ostatecznie więc odrzuca tezę, by poeci pogańscy pisali z Bożego natchnienia, zaś mądrość pogan w sztukach świeckich uzupełniona być musi mądrością w sprawach religii, którą chrześcijanie otrzymali z góry. Rzecz by można *gratia non tollit naturam, sed sanat et elevat*.

Wydaje się, że w ujęciu Sarbiewskiego, ale przedtem autorów, na których się powoływał, nastąpiło połączenie dwóch różnych wątków: z jednej strony Platoński postulat, by najważniejszych filozoficznych treści nie przedstawiać *hoi polloi*, z drugiej zaś koncepcja *furor poeticus*, która u Platona wcale poezji nie nobilituje — przeciwnie, jeśli nawet poeci przedstawiają jakieś ukryte prawdy, to wiedza o nich do nich nie należy, bo sami ich nie rozumieją. A równie dobrze mogą przedstawiać fałszywe.

Na trzy rzeczy pragniemy w zakończeniu zwrócić uwagę. Po pierwsze, przywołany na początku pogląd Sarbiewskiego odnosi się do poezji o tyle, o ile zajmuje się ona opisem cudowności — w sensie zdarzeń niezwykłych czy też nadzwyczajnych Bożych interwencji albo działań istot niebieskich. Chrześcijanin dzięki objawieniu Bożemu lepiej wie, niżli pogański poeta, co w tej materii jest możliwe, a co takie nie jest. Dlatego lepiej pełnić może funkcję poety. Wydaje się jednak, że tam, gdzie poezja nie odnosi się do cudowności, poeta chrześcijański nie jest w uprzywilejowanej sytuacji w stosunku do swego pogańskiego kolegi. Stąd też Sarbiewski z jednej strony twierdzi, że *solus christianus poeta*, a z drugiej każe czerpać inspiracje z poezji antycznej i twórczo łączyć jej motywy z motywami biblijnymi. Pogański poeta może więc mieć wgląd w rzeczywistość na przykład wówczas, gdy idąc za postulatami Horacego, natchnienie czerpać będzie z dialogów sokratycznych⁴¹.

Po drugie, Sarbiewski jest spadkobiercą całej tradycji alegorycznej interpretacji mitów. Tradycja ta, jak się zdaje, była już obecna w czasach Platona⁴², ale

⁴⁰ „Raczej powiedziałbym, że Bóg wyposażył ich w nadzwyczajne dary natury, aby poganie w sprawach, które same przez się są świeckie, osiągnęli szczególniejszą doskonałość [...] tak jak chrześcijanom w opatrności swojej od wieków przeznaczył doskonałość w sprawach teologicznych, jako związanych ściśle z religią”. Ibidem, k. 191.

⁴¹ Por. Quintus Horatius Flaccus: *De arte poetica*. W: Idem: *Opera*. Ed. F. Klingner. Leipzig 1982, s. 305—306.

⁴² Wzmianki w *Fajdosie* wskazywałyby raczej na naturalistyczną interpretację mitów. Por. Platon: *Fajdos*, 10 (IV).

rozkwit przeżyła w epoce hellenistycznej i w czasach rzymskich także była popularna. Tradycję tę przejęli również autorzy renesansowi, oni też zaczęli chrystianizować mity⁴³. Wobec tego stracił siłę zarzut Platona, że poeci fałszują o bogach propagują — otóż nic podobnego, oni tylko w formie opowieści prawdy ogólne przedstawiają. Stąd właśnie, jak już pisaliśmy, zarzut ten uległ u Sarbiewskiego modyfikacji. Alegoreza staje się narzędziem — jeśli tak można powiedzieć — godzenia pogańskiego antyku z teologią chrześcijańską⁴⁴.

Wreszcie po trzecie. W ramach filozofii platońskiej mit jest niezbędny, a tym samym potrzeba też pewnej formy poezji. Nie ma to być jednak poezja naśladowcza, lecz poezja oparta na oglądzie wiecznych i niezmiennych idei. Poeta, według Sarbiewskiego, nie ogląda jednak idei, lecz z rzeczy realnych wydobywa tkwiące w nich niezrealizowane możliwości i przedstawia je w stworzonych przez siebie światach poetyckich⁴⁵. Musi mieć więc wgląd w rzeczywistość, ale potencjalną. Z jednej strony jest to wpływ Arystotelesa z jego tezą, że zadaniem poety jest przedstawiać rzeczy, które mogłyby się stać. Sarbiewski, dodajmy, dokonuje tu pewnego przesunięcia: rolą poety jest przedstawiać rzeczy takie, jak być powinny — a więc robić to, co Platon postulował w 2. księdze *Państwa*. Z drugiej jednak strony, być może, powód tkwi głębiej. Dla Platona — przypomnijmy — świat widzialny jest odbiciem wiecznych i niezmiennych idei, w *Timajosie* zaś autor próbuje pokazać, na czym polega związek między sferą bytu (idee) a sferą stawania się (świat widzialny). Jak się jednak zdaje, Platon nie postawił pytania, czy w świecie widzialnym zostały zrealizowane wszystkie treści idei. Pokazuje on, że Demiurg stworzył świat widzialny najlepiej, jak tylko to możliwe i tak, by w jak największym stopniu stanowił on obraz świata idei. Lecz problem, czy świat mógłby być inny, niż jest, nie został tam postawiony. Jednak zgodnie z chrześcijańską doktryną stworzenia świata Bóg ani nie musiał świata stwarzać, ani też stwarzać go właśnie w taki sposób, w jaki go stworzył faktycznie. Akt stwórczy jest aktem Bożej woli. Lecz jeśli tak, to kontemplacja idei nie pozwoli na ustalenie, jaki jest świat rzeczywisty, może natomiast ona dać wgląd w możliwości. Według Sarbiewskiego, poeta nie kontempluje idei, lecz wydobywa możliwości z realnych rzeczy. Zatem doktryna stworzenia nie tylko dostarczałaby swego rodzaju modelu do wyjaśnienia działalności poety (*instar Dei poeta*), lecz także określałaby, jakiego rodzaju wgląd w rzeczywistość poeta mieć musi, by mógł dobrze uprawiać swoje rzemiosło i by się z krytyki Platona wybronić.

⁴³ Por. P. Urbański: *Theologia fabulosa...*, s. 17—29. Por. także: A. Świderkówna: *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*. Warszawa 1991, s. 97 i n.

⁴⁴ Por. E. Sarnowska-Temeriusz: *Problemy alegorezy*. W: Eadem: *Świat mitów i świat znaczeń. Maciej Kazimierz Sarbiewski i problemy wiedzy o starożytności*. Wrocław 1969, s. 127—151.

⁴⁵ Sam Sarbiewski nie posługiwał się tym terminem.

Jacek Kwosek

SOLUS CHRISTIANUS POETA IN MACIEJ KAZIMIERZ SARBIEWSKI'S PERSPECTIVE
AND PLATO'S CRITICISM OF POETRY

Summary

The aim of the article is to show how Sarbiewski's opinion that it is only a Christian that can be a real poet could be influenced by Plato's criticism of poetry. Plato claims that poetry does not describe the reality, but its appearances, among others. Sarbiewski, on the other hand, thinks that a poet's creative act derives possibilities sticking in things and updates them in the matter of the word. The condition of a real poetry is, thus, knowledge on the reality.

Jacek Kwosek

SOLUS CHRISTIANUS POETA AUFGEFASST VON MACIEJ KAZIMIERZ SARBIEWSKI
UND DIE PLATONISCHE KRITIK AN DER DICHTUNG

Zusammenfassung

In seinem Artikel möchte der Verfasser zeigen, in wie weit die von Sarbiewski aufgestellte Behauptung, dass nur ein Christ ein richtiger Dichter werden kann, von platonischer Kritik an der Dichtung beeinflusst war. Platon behauptet unter anderem, dass die Dichtkunst nicht die Wirklichkeit selbst, sondern deren Anschein schildert. Sarbiewski dagegen ist der Meinung, dass der Dichter in seinem künstlerischen Akt aus den Gegenständen die in ihnen wirklich steckenden Möglichkeiten herausbekommt und sie in der Wortsubstanz aktualisiert. Er darf also nicht, Unmögliches darzustellen. Richtige Dichtkunst ist also durch das Wissen von der Wirklichkeit bedingt.